



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Seks i trwoga, czyli autorytet w estetykach zgrozy i afirmacji

Author: Łukasz Michalski

Citation style: Michalski Łukasz. (2013). Seks i trwoga, czyli autorytet w estetykach zgrozy i afirmacji. "Er(r)go" (Nr 26, z. 1 (2013) s. 132-158).



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Łukasz Michalski

Seks i trwoga,
czyli autorytet w estetykach
zgrozy i afirmacji

Rzeźbiarz

*Mistrz uczuł w swojej piersi dech nieskończoności
Potężny jak ocean, gdy się pianą zwałni.
Chciał wyrzucić z swej głębi moc życiowej pełni,
Której orkan wezbranej potęgi zazdrości.*

*I w głazie dłonie jego młodzieńca wykuty,
Który ludzi miał uczyć zwycięstw, dumy, chwały!
Posągu człon drgał każdy siłą napężniały,
Szaleń nadmiaru grały w nim wszystkie muskuły.*

*A ten, co pierwszy ujrzał boskość w mistrza tworze,
Padł na twarz, zatrwożony, szepcząc ciche modły:
„W proch przed tobą mocarze niech padną najpierwsi!”*

*Mistrz zmarszczył brwi, odrzucił zgiętego w pokorze
I widząc, jak moc rzuca siew słabości podlej,
Młotem strzaskał posągu granitowe piersi!...*

(Leopold Staff, Sny o potędze, 1901)

Konstrsygnatura I

Zawsze piszemy w sąsiedztwie jakichś lektur. Tekst niniejszy powstał wobec przemożnego wrażenia, które wzbudziła książka Pascala Quignarda – *Seks i trwoga*. Ujęcie jej w tytule rozważań nie ma być tutaj trybutem, daniną. Znacznie lepszym nazwaniem tego nawiązania jest derridiańska *konstrsygnatura* – afirmatywny podpis idiomu czytelnika pod idiomem tekstu, znak tego, że tekst z nami coś robi i oto przestaje być „dawnym” sobą. Niemniej, choć jest to kontekst dla powstania niniejszego tekstu najistotniejszy, Quignard daje także uzasadnioną podstawę merytoryczną dla zamierzonych tu analiz, które zresztą wydają się opierać o zamiar wstydliwie niezłożony. Idzie bowiem o ukazanie dwóch estetyk budowania koncepcji autorytetu – dominantą pierwszej jest zgroza, zaś drugiej afirmacja. Okazuje się, że ich wyłonienie może być pokłosiem – i tu upatruję wspomnianego „formalnego” zysku z lektury Quignarda – pewnych dramatycznych przemian kulturowych, których niesłychaną wręcz kondensację odnajdujemy w Rzymie

pierwszego wieku naszej ery. W swojej książce Quignard, z właściwą dla siebie i zupełnie niechybioną erudycją, buduje panoramę starożytnej Grecji, z której fascynacja życiem i lęk przed śmiercią wylaniają się jako jeden żywioł, podobnie nierozłączny, jak szczęście i wojna w Homerskiej *Iliadzie*; to dopiero w I w. n.e. rzymskie patrycjuszki „zaczęły oddzielać pożądanie i przerażenie, *eros* i *pothos*”¹. Dotykamy tym samym punktu rozdzielenia języka na dwa systemy o możliwościach opisu totalnego i stajemy w obliczu ich estetyk: *Eros* i *Thanatos*, fascynacja i cierpienie, afirmacja i zgroza².

Kontrsygnatura II

Lech Witkowski postulowaną przez siebie koncepcję autorytetu symbolicznego osadza na wizji kultury postrzeganej jako pamięć symboliczna tekstów; kultury „jako generatora zanurzenia mowy i wyobraźni w przestrzeni języka, bez której realność musi być okrojona, a zakorzenienie w dziedzictwie symbolicznym coraz bardziej jałowe, płytkie i pozorne”³. Punktem węzłowym i jednocześnie paradygmatycznym tej koncepcji jest nieredukowalny pluralizm afirmacji wielkości. Na takim też podłożu wyrasta koncepcja autorytetu,

który zamiast wzorca do imitowania (irytującego w wielu tekstach) bezrefleksyjnego operowania postulatami naśladowania, funkcjonuje jako ważne źródło inspirowania, czyli dawania do myślenia, nie na zasadzie podawania i zadawania treści gotowych do przejęcia lub przejęcia się nimi, ale do pobudzania nawet wstrząsem i choćby wywołanym w nas znaczącym sprzeciwem, w zderzeniu z innymi impulsami, lekturami i doświadczeniami⁴.

1. Pascal Quignard, *Seks i trwoga*, przeł. Krzysztof Rutkowski, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2002, s. 153.

2. Zgroza (ang. *horror*) jest tu odcieniem trwogi bliskim znanemu Conradowskiemu idiomowi, który wypowiada tuż przed śmiercią Kurtza („Zgroza! Zgroza!”; Joseph Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. Ireneusz Socha, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005). Natomiast, trwoga jest tutaj rozumiana źródłowo – jako lęk stanowiący świadomością śmierci (por. Emil Cioran, *Najstarszy ze wszystkich lęków (Rzecz o Tolstoju)*, w: *Upadek w czas*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008; Pascal Quignard: *Seks i trwoga*; Paul Ricoeur, *Trwoga rzeczywista i złudna*, przeł. Piotr Kamiński, w: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991; Zygmunt Bauman, *Płynny lęk*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008; Hans-Georg Gadamer, *Lęk i lęki*, w: *O skrytości zdrowia*, przeł. Andrzej Przyłębski, Media Rodzina, Poznań 2011).

3. Lech Witkowski, *W stronę idei autorytetu symbolicznego*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II. (postulaty, postacie, pojęcia, próby). Odpowiedź na księgę jubileuszową*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 71.

4. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej (przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii)*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, s. 16.

Już sam powyższy cytat nie tylko odnosi się do zarysowanej tu koncepcji, ale także ją realizuje. Jeśli bowiem prześledzić źródłowe impulsy, które doprowadziły Witkowskiego do sformułowania przytoczonej wyżej refleksji, odnajdziemy już w tym jednym zaledwie zdaniu wyraźne ślady takich „wielkich” jak Jurij Łotman, René Girard, Michail Bachtin czy Hermann Hesse; co zresztą sugeruje myśli głęboko osadzoną i to, że trzeba się nią przejąć. Także dla niniejszego tekstu wizja ta – a równocześnie projekt i zadanie – staje się fundująca. Rozważania tkane będą jej normatywnością, o ile prowadzona tu narracja w ogóle zdołał sprostać na poziomie jakiegoś minimum przyzwoitości wyznaczanym przez koncepcję autorytetu symbolicznego standardom namysłu.

Zapowiadając punkt wyjścia i przebieg właściwych już analiz, należy wskazać na utrzymywany w estetyce grozy motyw wyrzeczeń, niewygody, poświęceń – wreszcie: cierpienia, bólu (auto)destrukcji, którymi nasiakają ścieżki autorytetu. Aspekty te wpisują się dość wyraźnie w wyobrażenia „o” oraz dążenia „ku” autorytetom i w uogólnieniu wskazują na coś, co w mniejszym lub większym stopniu (lecz niemal zawsze) okazuje się samookaleczaniem. Podobna intuicja winna zatem wywołać pytanie „nisko” pragmatyczne, lecz ważne: któż podejmuje „wyzwania autorytetu” wobec takiej świadomości? Kto zdoła taką wizję jakości wypełni(a)ć? Wydaje mi się, że odpowiedź może przybrać kształt niezwykle ważnący samo pytanie. Po raz pierwszy w mojej biografii czytelniczej dość skutecznie wytrącił je przypis z książki *Efekt inskrypcji*, w którym Michał Paweł Markowski słowami Derridy osadza ciężar dekonstrukcji nie w akcie *destrukcji*, lecz *afirmacji*. Ekonomia afirmacji (pragnienia?) jest więc zupełnie inna niż zewnętrznych norm i wymagań.

Barwy ciemne

Nie-jasność

„Obscurity is painful to the mind” – tak oto Michał Heller rozpoczyna swój zbiór tekstów (świetnie zresztą wydany) zatytułowany *Jak być uczonym*⁵. Słowa te pochodzą z rozprawy Davida Hume’a – *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (*Enquiry Concerning Human Understanding*). Heller w swoich rozważaniach przenikliwie nie zatrzymuje się tylko na tłumaczeniu: „Ciemność jest cierpieniem umysłu”⁶, które, choć efektowne czy „eleganckie”, zaciemnia kilka obecnych w oryginale odcieni znaczeniowych: „Bo »obscurity« to nie tylko ciemność, brak

5. Michał Heller, *Jak być uczonym*, wyb. Małgorzata Szczerbińska-Polak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

6. Heller, s. 9.

światła, lecz również ciemnota, oznaczająca brak światła, które winno oświecać ludzką myśl. [...] Hume'owi bowiem nie chodziło tylko o »zatwardziałą głupotę«, lecz także o zwykły brak zainteresowania wiedzą⁷; i zaraz dodaje: „Tak rozumiana ciemność jest cierpieniem umysłu”⁸. Moglibyśmy jeszcze ująć rzecz kategorią *niejasności*, równie przekładowo uprawnioną i już znacznie mocniej odwołującą się do charakteru myśli.

Tak więc niejasność jest cierpieniem; czy jednak efekt niejasności jest bezpośrednio związany z myśleniem? Rzecz jasna, nie chodzi tu o myślenie polegające na wyliczaniu matematycznego wzoru czy zreferowaniu mechanicznie zapamiętanych informacji, lecz o pewien stan umysłu, który nie stroni od niepewności, nie daje się uspić oczywistościom, stara się problematyzować, wybiegać poza to, co jest i wrócić w to, co było. Otóż taki typ refleksji boli i to bólem bardzo pierwotnym. W ten też sposób odkrywamy pewną kłopotliwość często obecnego w potoczności powiedzenia: „myślenie nie boli”. Zresztą kłopotliwość podwójną, uwydatnioną nie tylko drogą wymagań, które niesie refleksja i które wskazują, że jednak myślenie jest bolesne; także diagnoza człowieka masowego wskazuje coś odwrotnego: to życie bezmyślne jest nieproblematyczne. Czy jednak sama bezmyślność jest możliwa? Jak pisze Bogusław Śliwerski: „Każdy człowiek myśli, przekraczając dzięki temu swe miejsce i czas, wybiegając w przyszłość, wracając ku przeszłości, myślą przenikając powierzchnię zjawisk”⁹. Sedno leży jednak w jakości refleksji, w skali jego horyzontu i troski o napotkaną inność, w charakterze antycypacji. Trudno tutaj o limit tych transgresji, a uwikłana w nie odpowiedzialność ewokuje konieczność wysiłku. *Niejasność* rzeczywiście jest cierpieniem – i to koniecznym – a jeśli skłonimy się ku jeszcze jednemu tłumaczeniu słowa *obscurity* – „zapomnienie”¹⁰ – to także częstym (podobno „skleroza nie boli”...).

Niejasność nie narusza tylko kształtu – nawet jeśli niedostatek światła pozwala na dostrzeżenie jego zarysu i tak tracimy barwy. Luzując w tym miejscu nieco strażę broniące niemniejszy tekst przed nazbyt ewidentnym autobiograficznym „chlapaniem” spotkaniami z autorytetem, opiszę tu pewne wrażenie; wiąże się ono między innymi z esejami Michała Pawła Markowskiego. Otóż dynamika tych lektur przyjmuje obraz specyficzny. Nieraz miałem bowiem poczucie, jakby zjawisko czy temat, o którym Markowski pisze, które zwykłem dotąd ujmować np. w estetyce opozycji czarne-białe (może nawet wzbogacone świadomością istnienia

7. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 9.

8. Heller, s. 9.

9. Bogusław Śliwerski, *Myśleć jak pedagog*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2010, s. 7.

10. *Oxford Wordpower. Słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, Oxford University Press, Oxford – New York 2007.

szarości), autor ujmował opisem zupełnie niespodziewanym. Jakby dana rzecz rozgrywać się miała na płaszczyznach nie monochromatycznych, lecz w odcieniach indygo, różu pompejańskiego i malachitu – a i to nie wszystko, gdyż wieczór przynosił błękit pruski, amarant i butelkową zieleń. Oczywiście, można stwierdzić, iż zdarzenie lektury tego typu oddaje dość pospolite zjawisko uczenia się nowych rzeczy – wzbogacanie klasyfikacji czy weryfikowanie, różnicowanie i uszczegółowianie treści. Formalnie, rzeczywiście, tak jest, jednak to, co każe dostrzegać tu obecność *zdarzeń* jako *zderzeń*, więc trybu już od dawna przez innego specjalistę od barw i odcieni – Lecha Witkowskiego – kontekstowo nasycanego, wymyka się formalnym, powierzchniowym perspektywom. Zauważmy, że inny status ma wiedza zdobywana jakąś drogą, a inny wiedza o możliwych drogach zdobywania wiedzy. Zresztą, zamiast „drogi”, jako pewnej ścieżki czy procedury, można użyć tutaj kategorii *stylu*, co uwydatniłoby znacznie bogatsze niż perspektywa epistemologiczna uwikłanie percepcji w estetykę¹¹. Zatem ów kontekst metapo-znawczy może okazać się kluczowy dla samego zaistnienia sytuacji widzenia świata w innych barwach. Co jest rozwojowo szalenie istotne, można bowiem mieć bardzo rozległą wiedzę, lecz nie tylko wąski horyzont stylów jej odbioru, lecz w ogóle można nie wiedzieć, że z tym, co wiemy o świecie, da się postępować inaczej – według innych wartościowań, kategoryzacji.

Powróćmy jeszcze do punktu, który wskazuje w spotkaniu z autorytetem na zaskoczenie nie tyle przedstawianym światem, ile *stylem* jego opisu. Sytuacja ta może okazać się niezwykle dojmująca, bowiem nie uwydatnia już samej niewiedzy (której zresztą przy minimum autorefleksji w jakimś stopniu się spodziewamy), lecz obnaża niepewność samego naszego „patrzenia” – wątpliwą okazuje się tym samym wiedza już posiadana, a zatem struktury osvajania świata. Na domiar złego autorytet nie jest tutaj w żaden sposób automatyczny w przywracaniu wcześniejszej homeostazy. Po pierwsze dlatego, że stoi na straży *braku*, jak podkreśla Lech Witkowski, bowiem trzeba być z *brakiem* „bark w bark” (to już Tadeusz Sławek) – więc w przyjaźni (która zresztą sama jest „dojmującym odczuciem braku”¹²). Po drugie nie możemy być pewni – posilkując się raz jeszcze motywem „kolorystycznym” – czy ostatecznie nie „przekreśliśmy” oferowanej palety barw na te już wcześniej oswojone (w snutym wyżej przykładzie: niebieski, czerwony i zielony). Autorytet *niedomyślany* lub autorytet z góry *wymyślony* może okazać się równocześnie *wypłwiałą*. Nośnik myślenia i postaw, który jest ważny,

11. I właśnie w obszarze estetyki rozgrywają się asocjacje związane z Hume’owską obscurity; zresztą pełne brzmienie przytaczanego passusu jest następujące: „Obscurity, indeed, is painful to the mind as well as to the eye”. (David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* <<http://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>> dostęp: 01.06.2012).

12. Tadeusz Sławek, *Widok z okna (zamiast wstępu)*, w: Stefan Szymbutko, *Nagrobek ciotki Cili*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 16–17.

bo jedynie potwierdza czy akceptuje, to co już sami rozwojowo osiągnęliśmy jest – poza chyba wąskim zestawem przypadków – głuchy i rozwojowo mialki. Wreszcie autorytet *wymyślony* traci możliwość poszerzania horyzontu widzenia świata i staje się jedynie echem roszczeń ucznia, których *de facto* jest zakładnikiem.

Schody

Swoją pierwszą powieść – *Imię róży* – Umberto Eco ukończył mniej więcej w wieku czterdziestu ośmiu lat (I wydanie włoskie *Il nome della rosa* ukazało się w 1980 roku) – świat czternastowiecznych benedyktynów tkany misterną konstrukcją kryminalnej fabuły ujął rzesze czytelników. Mechanizm tego sukcesu stał się obiektem wzmożonej uwagi, którą jednak Umberto Eco zwykł zbywać; pytany o sposób pisania swoich tekstów odpowiadał: „Od prawej do lewej”. Tym bardziej intrygujące są *Wyznania młodego pisarza* – dość przewrotnie tytułowana książka autora *Wahadla Foucaulta*, w której arkana pisarskiego „procederu” odnajdują swoje szerokie omówienie. Jak zatem powstała pierwsza powieść Eco (pytamy tu też o to, jak powstaje powieść w ogóle? – nie zapominajmy, iż mamy do czynienia z wybitnym teoretykiem literatury)? Choć w jakiś sposób mile nam jest upatrywanie źródeł dzieł wielkich w boskim natchnieniu i twórczym szale (być może dlatego, że zwalnia to „zwykłych” od podobnych wy-czynów), książka ta nie powstała niczym Wenus i daleko mniej od morskiej piany ulotna jest jej podstawa. „W trakcie pisania pierwszej powieści – wyznaje Eco – nauczyłem się kilku rzeczy. Po pierwsze, »natchnienie« jest niewłaściwym słowem, którym posługują się sprytni autorzy, by przydać sobie artystycznego blasku i splendoru. Jak mówi stare porzekadło, geniusz to dziesięć procent natchnienia i dziewięćdziesiąt procent potu”¹³. Podobnie studzący opis sytuacji *przejęcia się* czymś – w formie nie pisania powieści, lecz pracy naukowej – odnajdujemy w książce Michała Hellera: „Nie należy jednak wymagać od siebie nieustannego stanu ekstazy. Wystarczą chwile radości przeżywane z rzadka, od czasu do czasu. Dadzą one wystarczającą energię do przetwarzania tych długich okresów, w których dominującym czynnikiem jest zwalczanie trudności i odczucie zmęczenia”¹⁴. Nie tylko modalność, ale także przedmiot uwag obydwu uczonych jest zbliżony. Idźmy dalej. Oto kolejny opis maszynarii pisarstwa Umberto Eco: „Narracja jest przede wszystkim sprawą kosmologiczną. Opowiadając o czymś, zaczynasz niczym demiurg, który stwarza świat – świat, który musi być tak precyzyjny,

13. Umberto Eco, *Wyznania młodego pisarza*, przeł. Jerzy Korpany, Świat Książki, Warszawa 2011, s. 13.

14. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 20.

jak to tylko możliwe, żebyś mógł się po nim sprawnie poruszać”¹⁵. A zatem: precyzja. Dokładne opracowanie, szlachectwo szczegółu, ale i praca – zapewne mozolna i nieskończona tak, jak skala możliwych doprecyzowań; równocześnie jednak jest tu także pewna szlachetność opowieści, która płynie z powtarzania gestu stworzenia świata. Zauważmy, że Eco uruchomił estetykę świetnie pasującą do ambiwalencji ludzkiego trwania, które znaczone jest przecież tak potem, jak i chwałą. I jeśli ów „zgrabny” opis natury narracji odnieść można do tego, co jest poza powieściopisarstwem, o którym pisze tu Eco – poza literaturą w dość formalnym ujęciu (sprowadzaną wyłącznie do książki, samej fikcji, treści kanonu czy innych jeszcze redukcji) – to dlatego, iż akt opowieści objawia się na najbardziej potocznym i codziennym poziomie życia.

Nie dajemy się jednak zwieść spokojem kliszowej dwoistości w strukturze przytoczonego fragmentu *Wyznań młodego pisarza*. Mechanicznie przytaknięcie w odpowiedzi na pytanie, czy precyzja jest ważna (bo któż się nie zgodzi?) nie koniecznie zaopatrzone jest w świadomość, co naprawdę bycie precyzyjnym odznacza. Kiedy Eco pisał w *Wahadle Foucaulta* o dwóch wydawnictwach, które mieszczą się w sąsiadujących budynkach, zaskakującym kłopotem okazał się łączący je korytarz:

[...] spędziłem sporo czasu, rysując plany i zastanawiając się nad tym, jak ów korytarz wygląda i czy z powodu różnicy poziomów między tymi budynkami muszą tam być schody, czy też nie. W powieści wspominam pobieżnie o schodkach, a czytelnik przyswaja sobie ten fakt, nie zwracając nań, jak mi się zdaje, większej uwagi. Dla mnie jednak owe stopnie miały kapitalne znaczenie i gdybym ich nie zaprojektował, nie byłbym w stanie kontynuować opowieści¹⁶.

Pozostajmy na chwilę przy tych schodkach; gdyby bowiem przejąć się nimi, gdyby nie rozmazywać brzydko ich doniosłości podejrzeniem autora o dziwne idiosynkrazje, może poprowadzą wtedy do zupełnie niebagatelnych myśli.

Wydaje się, że wysilek precyzji – sprawdzania już sprawdzonego wątku i przemierzania drogi już przemierzonej, cyzelowania szczegółu, preparowania myśli i prawdziwej erudycji (więc nie markowanie retorycznego blichtru i rozpierzchnięcia kontekstów, lecz *aksjologia szczegółu* oraz refleksja napędzana byciem w trybie *przejęcia się*) – nieraz okazuje się niemal katorżniczy, a także zupełnie niedostrzegalny dla uczniów (skrytość wydaje się dla kunsztu definicyjna – paradoksalnie zatem: wielkości szuka się z trudem). Jest to także wysilek precyzji samej opowieści i tym samym w oczach uczniów wiąże się z przynajmniej podwójną kłopotliwością. Po pierwsze, idzie o ciągłą świadomość trwonienia

15. Eco, *Wyznania...*, s. 18–19.

16. Umberto Eco, *Wyznania młodego pisarza*, s. 19.

sensu, którego głównym powodem jest słuch zawsze nie dość wysublimowany (przyjdzie jeszcze do tego wątku powrócić). Po drugie, może być i tak, że uczniowi przyjdzie uczestniczyć w „męce” precyzji mistrza – czy to w trybie inicjacji czy w jakimś zakresie współtworzenia jego dzieła. Gdzież wtedy szukać źródeł wystawiania się na ten wysilek, jeśli nie w poznawczej pasji?

Pasja

Kiedy Michał Heller pisze o pasji poznawczej, od razu rezygnuje ze złudzeń, co do jej bezwzględnie radosnej natury: „Nie ma takiej pasji, która by dostarczyła tylko chwil wzruszeń. Często pasja wymaga poświęceń. I jeżeli pasja jest prawdziwa, człowiek decyduje się na nią bez większych kalkulacji”¹⁷. Jak się jednak okazuje, także i ta „prawdziwa” poddaje się dość szczegółowemu wyliczeniu, odnajdujemy bowiem w analizach Hellera listę elementów, które składają się na pasję naukową wraz ze wskazówkami, jak je animować – właściwie mamy tu swoistą instrukcję obsługi. Heller wymienia zatem siedem aspektów; czyni to w szerszym opisie, który tutaj oddany jest zgodnie z kolejnością, lecz w formie bardzo fragmentarycznej: „Zainteresowanie przedmiotem, więcej nawet, utożsamianie się z nim”; „Znajdowanie przyjemności w badaniu swojego przedmiotu. Źródłem pewnej szczególnej radości może być ciekawość, jaką przedmiot budzi, lub sam proces badawczy – zmaganie się z oporem zagadnienia”¹⁸; „Odwaga bycia trochę innym niż wszyscy ludzie w otoczeniu”¹⁹; „Motywacja pracy naukowej, gdyż nie ma prawdziwej pasji bez jej należytego umotywowania”²⁰; „Uczestniczenie w nauce jako instytucji”²¹; „Zażyłość z książkami i czasopismami. [...] Kandydat na uczonego musi siedzieć w literaturze naukowej w ogóle. [...] Praca uczonego skazuje go na samotność (choćby to była samotność w tłumie). Książka, nie niszcząc tej samotności, potrafi ją wypełnić”²²; „Ślęczenie przy biurku. [...] Tak czy inaczej, naukowiec z prawdziwego zdarzenia Iwiał część życia musi spędzić przy – różnie rozumianym – biurku. Jeśli ktoś nie potrafi się na to zdobyć, a pozuje na naukowca, jest tym, kogo zwykle określa się mianem hochsztaplera”²³. Heller nie przesadza w swoim opisie – te siedem punktów, opartych na bogatym doświadczeniu badacza, rzeczywiście wydaje się oddawać meandry zaangażowania. Muszę jednak przyznać, że nawet po kilkakrotnej

17. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 55.

18. Heller, s. 19–20.

19. Heller, s. 20.

20. Heller, s. 21.

21. Heller, s. 22.

22. Heller, s. 22–23.

23. Heller, s. 23.

lekturze tego fragmentu i „opowiadaniu” go sobie na różne sposoby, wciąż mam wrażenie, że wiąże on ze sobą elementy, które oscylują wokół kategorii *utruty*. Kolejno: oddanie tożsamości, radość z napotkanego oporu, wyłączenie ze wspólnoty, utrata „źródłowości” pragnienia drogą racjonalizacji, nauka redukowana do instytucji, samotność pomimo książek, uwiązanie biurkiem. Co więcej, nie wydaje się, by ujawniający się tu brak napędzający rozwojową aktywność – w przeważającej mierze mamy tutaj do czynienia raczej z *ceną*, którą trzeba zapłacić za rzadkie „chwile wzruszeń”. Powyższy fragment jest oczywiście utrzymany w duchu trzeźwej troski o budowanie i podtrzymywanie pasji. Trudno jednak zgodzić się z taką modalnością, jeśli uznamy, iż pasja jest porządkiem pragnień i w indywidualnych realizacji, dla którego racjonalizacje i uogólnianie wyczelowanej struktury stają się dyskursem wręcz zabójczym. W efekcie pozostajemy przy tym samym słowie, lecz już o biegunowo różnym znaczeniu – wszak pasja oznacza również mękę. Tak oto dyskurs *Erosa* przejmuje *Thanatos*!

Niedosłuch i niepamięć

Nie stać nas na słuch, który sprostą wielkim tekstom kultury. Ewangelia w estetyce zgrozy jest opowieścią o uczniach ciągle niegotowych na wysłuchanie Mistrza: „Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać?” (Mk 14.37)²⁴. Zresztą sprawa jest także prozaiczna – tekst zapisany staje się wehikulem, pozwala na powtórny lekturę, zaś słowa wypowiedziane nikną wraz z ich wybrzmieniem. Cóż więc uczynić ma uczeń? Zapisać? Nagrać? To ryzykować skreślenie fenomenu spotkania. W *Historiach autorytetu* Lecha Witkowskiego odnajdujemy kapitalny impuls wyzyskany przez autora z tekstu Czesława Miłosza: „W kulturze bywają mechanizmy tak delikatne, że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę nadmiernie wyczerpanej uwagi”²⁵. Być może przeczuwał to także Platon, dając wyraz swojej niechęci do pisma. Steiner podkreśla, że „ani Sokrates, ani Jezus nie spisywali swych nauk ani nie kazali ich spisywać”²⁶ i wywodzi stąd naukę dla wspólnoty: „Największa literatura epiczna, fundamentalne mity zaczynają podupadać,

24. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 2392.

25. Czesław Miłosz, *Legends nowocześnieści. Eseje okupacyjne, listy-eseje Jerzego Andrzejewskiego i Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 146.

26. George Steiner, *Nauki mistrzów*, przeł. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2007, s. 41.

gdy osiadają w piśmie. Uwiad pamięci w dzisiejszej szkole jest więc posępną głupotą: świadomość wyrzuca za burtę swój najżywotniejszy balast²⁷.

Owszem, słowa można spisać, lecz poprzestać na tym? Nie doceniamy aury postaci (lub też nie potrafimy jej już dostrzec – będzie jeszcze o tym mowa), a tymczasem, Mistrz emanuje, zmienia przestrzeń, w której się pojawia on lub jego głos: „Kurtz zaczął przemawiać. Ten głos! Głęboki i pełny aż do końca” czytamy w Conradowskim *Jądrze ciemności*²⁸. Do jakiego naczynia zbierać te wrażenia, by ich nie zniszczyć samym dotknięciem i dla jakich przyszłych nas mamy je przechowywać, skoro brak obietnicy, że osiągniemy kiedyś słuch zdolny sprostać słowom autorytetu? „W każdym momencie swego rozwoju dialog dysponuje olbrzymim, bezgranicznym zasobem sensów zapomnianych” – w kontekście sensów wypowiedzianych przez postacie wielkie genialna intuicja Bachtina nabiera zwielokrotnionej mocy²⁹.

Niknące „ja”

Dopiero świadomość istnienia „własnego pokoju” pozwala na radość z przygód i zaskoczeń³⁰. Potrzeba więc także ostoi dla intelektualnych abordaży, by nieprzewidywalność stała się zaletą. Tymczasem, stabilna racjonalność oparta o gmach wiedzy, który dał by poczucie bezpieczeństwa i zadowolenia, może okazać się jedynie niespełnialnym roszczeniem, bowiem rozwój umysłu jest w jakimś sensie domeną fortuny: „Trzeba mieć łut szczęścia, być w odpowiedniej chwili we właściwym miejscu, przeczytać właśnie ten a nie inny artykuł, skojarzyć ze sobą akurat te a nie inne dwie idee”³¹. Co więcej, nawet to, co już zostało pomyślane lub własną ręką spisane, także nie jest całkiem nasze i oswojone. Michał Heller wydaje się odnajdywać tę zasadę w dość prozaicznym, ale ważnym i nierzadkim wrażeniu: „A prawda jest taka, że każde osiągnięcie, które staje się moim udziałem – może to zabrzmieć paradoksalnie – jest zawsze odrobinę powyżej moich możliwości. [...] pozostaje jeszcze nieodparte uczucie, jakie nieodmienne przychodzi w chwilę potem, gdy dokonam czegoś, co mi się wydaje ważne: że to nie ja sam, że to mi zostało dane”³². Płowiejący „akt własności” naszych

27. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 39–40.

28. Joseph Conrad, *Jądro ciemności*, s. 77.

29. Michail Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. Danuta Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 524.

30. To także metafora o kapitalnym znaczeniu dla kulturowej wizji pedagogik, świetnie zresztą wyzyskana przez Monikę Jaworską-Witkowską (por. Monika Jaworska-Witkowska: *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009).

31. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 49.

32. Heller, s. 49–50.

czynów, które wywołuje kontakt z autorytetem, uwikłany jest w skomplikowaną maszynię opowieści o sobie samym jako innym³³, wszak ambiwalencja rozwojowych transgresji stanowiona jest także na obcości „nowego” ja.

Pozostańmy jeszcze przy tekście Michała Hellera, choć czekają nas tym razem konstrukcje przewrotne. Otóż autor, dla poparcia cytowanych tutaj nieco wyżej tez, używa dość zaskakującej metafory, która, choć ma pokazać jaka *nie jest* natura myślenia badawczego, równocześnie wykorzystuje swoisty typ wyobraźni; i tak oto tło przykładu „zaraża” obraz samej rzeczy: „Nie jest z tym [własnymi, ważnymi dokonaniem – Ł. M.] tak jak z wykopaniem dołu. Gdy dół jest już gotów, wiem, że to moje dzieło. Tu jest wetknięta w murawę łopata, a obok kupa ziemi. Ja to zrobiłem”³⁴. Scena jest zdumiewająca. Dlaczegoż spośród tylu różnych czynności, które wykonuje człowiek, tutaj pojawia się akurat kopanie w ziemi? Skąd nagle ta łopata i otwarta mogiła? Ten ciemny dół wciąga nie tylko nasze spojrzenie: „[...] cud świadomego życia jest związany w sposób nierozzerwalny ze śmiercią”³⁵ napisze Hans-Georg Gadamer, czytając Heraklita z Efezu, i nietrudno też pomyśleć konstruowany przez całe życie gmach wiedzy jako mauzoleum. Tak też może się okazać, że rzeczywistość naukowa i każdy rozwój osobisty toczony są przez tę jedną dominantę – dojmującą świadomość przemijalności. Stąd też „kupa ziemi” – znak działania stawiany wbrew tej świadomości, przedmiot o kojącej ewidentności. To pragnienie namacalnego dowodu na istnienie może się zresztą okazać w konkretnych sytuacjach impulsem do rozpętania ankietyzacji, ram, testów, punktów, kwestionariuszy, wywołując spustoszenia w przestrzeni imponderabiliów, a więc tego, co ze swej istoty jest nieuchwytnie. I nie idzie tu tylko o instytucje, wszak również w wymiarze indywidualnym samoocena może przyjąć formę testowej przemocy. Trudno jednak jednoznacznie potępiać tę pokrzepiającą dążność do czynienia bycia wyraźnym. Jest pewien rodzaj dumy – chyba typowo chłopięcej – który pojawia się w bardzo młodym wieku, tuż za progiem pierwszej świadomości, gdy w poszukiwaniach dowodu swojego istnienia, chłopak spogląda za/pod siebie na swoje fizjologiczne dokonania – ewidentny znak bycia, „ja to zrobiłem”. Lecz każdy taki dowód – a ten ostatni szczególnie – ma swój cień w samym jego źródle, które określiliśmy jako świadomość przemijalności. Wskazywany przez Hellera kopiec (kurhan?) to także treść wyciągnięta z wnętrza, dotąd ukryta pod powłoką murawy przebitej

33. Chyba nie można już myśleć o tym kontekście bez Paula Ricoeura (por. Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003).

34. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 49–50.

35. Hans-Georg Gadamer, *Lęk i lęki*, s. 186.

skalpelem łopaty, treść cielesna, z pod spodu, dołu, wnętrzości. „Nic, ale to nic nie uzyskuje rozwiązania w absolicie, w oderwaniu od naszych organów i utrapień”³⁶ napisze Emil Cioran. Tym samym wielką rozrzutnością sensów niniejszego tekstu jest zaniechanie kontekstu lacanowskiego. Z nadzieją na częściowe zniwelowanie tych strat, dla pogłębienia akcentu psychoanalitycznego w myśleniu o relacji z autorytetem, mistrzem, nauczycielem, odeślijmy przynajmniej do książki Klaudii Węc *Psychoanaliza w dyskursie edukacyjnym. Radykalność humanistyczna teorii i praktyki pedagogicznej. Konteksty nie tylko Lacanowskie*³⁷.

Niemniej, Michał Heller pisze, że to nie tak. Dumę z własnych dokonań (wykopanego dołu, kupy ziemi) kontruje fakt, że jedynie uczestniczymy w procesie tworzenia wiedzy – w „Wielkim Planie”, co wskazuje na drugorzędność indywidualnych zasług. Nie wyklucza to jednak radości: „Zrobiłem, co do mnie należy, i mam prawo się z tego cieszyć”³⁸. Czy jednak rzeczywiście radość wypływa z uczestnictwa w poszerzaniu horyzontów nauki, pogłębianiu rozumienia świata? George Steiner wymienia dziesięć powodów, które nie pozwalają na lekkość serca – „Myśl zaś nierozzerwalnie wiąże się z »głębką nieusuwalną melancholia«” pisze jakby Heraklitem³⁹. Gdybyż można zbyć *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli* etykietą depresyjnego marudzenia, lecz nie – namysł jest tu najwyższych lotów, a każda z wymienianych przez Steinera przyczyn w pojedynkę mogłaby wystarczyć jako powód smutków świata. Między innymi czytamy więc, że żadne myślenie nie jest nasze do końca, że akt koncentracji ujmuje życia, że chroniczna jest asymetria myśli i jej realizacji, że w drugim człowieku odnajdujemy labirynt a „nieprzezroczysty” język wyraża dążenie do prawdy. Dojmujący finisz tego wyliczenia Paul de Man ujmuje jeszcze „ciemniej”: „Śmierć to przemieszczona nazwa pewnej sytuacji w jakiej stawia nas język”⁴⁰, język sam w sobie jest nie tylko „milczący i niemy, jak nieme są obrazy”⁴¹, ale i „jako trop język zawsze czegoś pozbawia”⁴².

36. Emil Cioran, *Najstarszy ze wszystkich lęków (Rzecz o Tolstoju)*, s. 133.

37. Klaudia Węc, *Psychoanaliza w dyskursie edukacyjnym. Radykalność humanistyczna teorii i praktyki pedagogicznej. Konteksty nie tylko Lacanowskie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

38. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 50.

39. George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. Ola Kubińska, Wojciech Kubiński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007.

40. Paul de Man, „Autobiografia jako od-twarzanie”, przeł. Maria B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. Ryszard Nycz, Gdańsk 2000, s. 124.

41. de Man, s. 123.

42. de Man, s. 123.

Georga Steiner pisze: „Nauka i metafizyka dojrzałego Platona coraz bardziej oddalają się od tego, co wiemy o Sokratesie. Paweł przemienia Jezusa z Nazaretu w Chrystusa. Ów proces przemiany jest stałym, a może wręcz centralnym elementem lekcji Mistrzów. Wierność i zdrada są bliskimi krewnymi”⁴³. Dramatyczność wystawienia się na oddziaływanie autorytetu implikuje w nasileniu niemal niemożliwym do zatarcia kontekst zdrady; niekoniecznie odnajdujący swoją faktyczną realizację, może raczej w statusie punktu wymagającego wzmożonej, obustronnej czujności. I nie chodzi tu tylko o psychoanalityczny kontekst rozwojowej konieczności zabójstwa ojca (zresztą budowany na lekcji udzielonej przez Starożytnych) czy potoczne i niebezpieczne wyobrażenie o uczniu, który przerósł, wyprzedził, ale i „pobił”, swojego mistrza. Kiedy Lech Witkowski w *Historiach autorytetu* rekonstruuje koncepcję „zdrady klerków” Juliana Bandy, rozpoczyna od pewnego „oczyszczenia” przedpola terminologicznego: „Słowa: »zdrada« i »zdrajca« z pewnością nie należą do języka poprawności politycznej, a bywa, że czasem są nadużywane (w emocjach politycznych), podczas gdy znowu w innym kontekście wydają się czymś absolutnie niezbędnym do oddania pęknięć w jakiejś istotnej sytuacji konfliktu wartości i ideałów”⁴⁴; zaś w innym miejscu, zapowiadając poważne zyski merytoryczne autor *Wyzwań autorytetu* podkreśla: „Termin »zdrada« nie ma być tu kategorią emocjonalną, a poważnym narzędziem diagnostycznym, bez którego nie da się opisać pęknięć, przepaści, pozorów zrytualizowanych i dominujących w postaci notorycznie ustanawianych jako nowe wzory, normy i autorytety”⁴⁵. Ponadto, podkreślane tu analizy są jeszcze o tyle istotny, że Witkowski nie przywołuje rozważań Bandy w trybie potocznie rozumianej erudycji czy automatyzmu skojarzeń, lecz jako konstrukt dogłębnie wpisany w koncepcję autorytetu symbolicznego. Oto fragment, w którym autor wskazuje na istotę „zdrady klerków”, a który jednocześnie wikła w swoją narrację zupełnie koronne dla wspomnianej koncepcji autorytetu elementy:

Kluczowy akcent zatem polega na zdradzie źródeł, z których czerpie się podstawowe inspiracje (czy wręcz instrukcje) duchowe w zakresie traktowania ludzi, wprowadzając w miejsce autorytetu uniwersalnie ważnych i uwrażliwiających prawd etycznych, wzywających do poszanowania innych, brutalną presję wymogów lokalnych i doraźnych, ustanawiających dyktat władczy, podporządkowujący wartość człowieka autorytar-

43. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 39–40.

44. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 153.

45. Witkowski, s. 22 (przypis).

nym oczekiwaniom prymitywnie rozumianego posłuchu dyscyplinującego myślenie i zachowanie⁴⁶.

Tak też zdrada intelektualna jako interesowne podcinanie źródeł, szacowane na szybkie wybicie się na autonomię, może rozgrywać się zarówno w porządku biograficznym jak i historycznym. Pierwszy sprowadza się do unikania kluczowych pytań: „o to, komu zawdzięcza się wyobraźnię?, czy kto wyzwolił albo zapłodnił wrażliwość, cechy charakteru?, kto kopnął nas do jakiegoś rozpędu egzystencjalnego?, kto otworzył przestrzeń i zmotywował do wysiłku, absurdalnego z perspektywy każdego, niezaangażowanego w nasz los?”⁴⁷ Drugi wskazywałby na zupełnie chybioną recepcję tradycji – wyjałowioną z zaufania wobec niewspółobecných i możliwości toczenia z nimi życiodajnych sporów. Podobny brak kulturowej odpowiedzialności okazuje się szczególnie palący, w ogóle krytyczny, gdy dotyczy mitów czy opowieści założycielskich, których kapitał symboliczny nie podlega dewaluacji. Te źródłowe narracje, rozwijając impuls Steinerowski, Krzysztof Maliszewski nazywa „alfabetem kultury”⁴⁸, świetnie zresztą pokazując, jak bezcennym kapitałem kulturowym są dwa takie „nieprzemijająco ważne dyskursy”⁴⁹ – opowieść Sokratesa i Jezusa z Nazaretu. Co więcej, rozważania Maliszewskiego, wolne od przesentymentalizowania obrazu obydwu mistrzów, stają się także dobrym przykładem troski o jakość pamięci. Ponadto, zauważmy, że opiewanie dawnych mistrzów także może okazać się zdradą – i to nawet śmiertelną, jeśli prowadzi do spetryfikowania myśli żywej przez jej depozytariuszy, którzy często są nimi niejako „z urzędu”. Poczucie wyższości fundowane na chronologii – dawne więc gorsze – jest jednym z kosztowniejszych złudzeń nowoczesności.

Omawiana w tym miejscu kategoria ma nieco inny status niż poprzednie wątki „ciemne” – gdy wcześniej była mowa o trudach zwracania się ku autorytetom, tutaj kreślona jest wizja złego bycia wobec autorytetu. Niemniej, ma to swoje uzasadnienie w stopniu, w jakim kontekst zdrady autorytetu dotyka – to pierwsze realne zagrożenie, którego świadomość jest akcentem obecnym i zauważalnym w relacji. Historia uczenia, który swym słuchem nie jest w stanie wspiąć się na pulap słów mistrza, wydaje się mieć w sobie daleko mniejszy potencjał tragiczności, niż opowieść o uczeniu, który słucha w złej wierze. Intuicja, która przyświecała

46. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 154.

47. Lech Witkowski, *Kultura podatna na zranienia. Rozmowy z duchami: fragmenty myślowe*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II...*, s. 100.

48. Krzysztof Maliszewski, *Alfabet kultury. Pedagogika kultury wobec lekcji wielkich mistrzów*, w: *Humanistyczno-antropologiczna ewolucja pedagogiki kultury. Konsekwencja dla teorii i praktyki*, red. Janusz Gajda, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.

49. Maliszewski, s. 87.

akurat takiemu rozmieszczeniu treści, sprowadza się zatem do tezy, iż kontekst zdrady jest *widmem* autorytetu – zatem cieniem, który rzuca i z którym jest także związany. George Steiner, opisując relację obecnych z niewspółobecnymi, także wskazuje na podobne powinowactwa:

Nigdy nie są klarowne relacje między *traditio* („to, co zostało przekazane”) a – jak to zwali Grecy – *paradidomena* („to, co przekazywane *obecnie*”). Może nie jest to wcale przypadek, że semantyka *treason* („zdrada”) i *traduction* („przekaz”) nie jest odległa od semantyki *tradition*⁵⁰.

* * *

„Zenit” wspólnej historii Edmunda Husserla i młodszego o trzydzieści lat Martina Heideggera George Steiner oddaje słowami: „uczeń zawdzięcza nauczycielowi wszystko oprócz geniuszu”. Był rok 1928 roku, kiedy Heidegger objął katedrę Husserla, dzięki zdecydowanemu poparciu przechodzącego na emeryturę mistrza. Odtąd jednak nad ich przyjaźnią „gromadzą się coraz gęstsze chmury” (które napędza także burza faszyzmu). Steiner kończy poświęcony jej fragment przywołaniem przejmującego wyznania samego Husserla: „Zdrada Heideggera »poruszyła najczulsze struny mojej istoty«”⁵¹ i dodaje już od siebie: „To jedno z najsmutniejszych zdarzeń w historii umysłowej, a postmodernistyczni apologetci czynią je jeszcze smutniejszym”⁵².

Barwy jasne

Tak, tak...

Opowiedzieć Heideggera raz jeszcze: „Dwa razy w dziejach filozofii i literatury związek Mistrza z młodą uczennicą rozbrzmiewał mocnym akordem”⁵³ pisze Steiner. Wspólny dźwięk Abelarda i Heloizy rozległ się jako pierwszy – świetnie obeznany ze średniowieczną teologią i logiką Heidegger musiał go wspomnieć, gdy w 1925 stał u progu romansu z Hannah Arendt. Jakież musiało to być spotkanie, skoro moc *Erosa* zwielokrotniana została przez pragnienie wiedzy, dotkliwą potrzebę zrozumienia – *libido sciendi* (kapitałny termin, przywoływany

50. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 10.

51. Steiner, s. 94.

52. Steiner, s. 94.

53. Steiner, s. 96.

także przez Steinera⁵⁴). Michał Paweł Markowski ujmuje związek tych energii następująco:

Rozumienie w tej najgłębszej warstwie, w której rozstrzygają się ludzkie losy, jest gestem afirmacji innego świata, świata, który nie jest naszym światem, nie daje się sprowadzić do naszych kategorii, lecz domaga się pełnej akceptacji. Tym właśnie jest rozumienie: zgodą na inny świat i akceptacją jego trwania przy nas. Ktoś kto rozumie nie stawia warunków, lecz mówi – jak Faust – „Verweile doch du bist so schön” nie tylko do chwili, ale do drugiej osoby. A kiedy mówię, że rozumienie jest bezwarunkowe, łatwo zrozumieć o czym mówię. Otóż chcę powiedzieć wyraźnie: inną nazwą rozumienia jest miłość⁵⁵.

Jednak młoda uczennica odchodzi od mistrza (czyżby tego odbiciem było „odejście” Heideggera od Husserla?): „Aby uniknąć skandalu, wyjechała z Marburga do Heidelbergu, żeby zostać doktorantką Jaspersa. Datowany na 10 stycznia 1926 roku pożegnalny list Heideggera pełen jest goryczy: po jej odejście kontakty ze studentami nie dają mu radości, »powróciły samotne, zimne dni«”⁵⁶. Mimo to, kolejne lata pozwoliły trwać więzi między tych dwojgiem umysłów genialnych, to nie tylko we wzajemnym „napędzaniu” swych filozofii. Steiner cytuje wiersz, który w 1950 roku Martin Heidegger napisał dla Hannah Arendt⁵⁷:

Dein – aus Schmerz erblitzter
Nähe – großgestöhntes,
im Vertrautesten Versöhntes
Ja!
bleibt da.
[...]
Trwa tu
twoje „Tak”
zrodzone z rozpalonej błyskawicą bliskości,
z ufne go ukojenia
[...]⁵⁸

„»Tak (zgadzam się)«, przyjdź: oto być może najkrótsza, ale też najbardziej eliptyczna i nieczytelna definicja dekonstrukcji”⁵⁹ – wyznaje za inicjatorem

54. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 192.

55. Michał Paweł Markowski, *Nieobliczalne*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2007, s. 63.

56. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 98.

57. Zresztą opatrzone znamiennym komentarzem: „Abelard był świetnym poetą, Heidegger – niezręcznym imitator Rilkego” (George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 98).

58. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 99.

59. Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2003, s. 320.

tej filozofii Michał Paweł Markowski. Lecz jeśli szukać tu dalszych dookreśleń, jeśli Jacques Derrida osadził na czymś dekonstrukcję (czy dekonstrukcja w ogóle jest „osadzalna”?), to nie sposób nie wskazywać myśli Heideggera – a w niej zwłaszcza kategorii *destrukcji*. Wspomniane konteksty – relacji autora *Sein und Zeit* z Husserlem, kontrowersje wokół związku Heideggera z faszyzmem, a także wątki nietzscheańskie jego prac – skłaniają do dosłownego odczytania tego terminu – więc: niszczenie. Jednakże uruchomienie takiego sensu równocześnie zainicjowałoby jego działanie wobec myśli, z której został wywiedziony. Doszłoby do jej dewastowania, bowiem pod terminem *destrukcja* Heidegger rozumiał coś o zgoła innej naturze; mianowicie „spulchnianie”, nowe problematyzowanie tego, co w tradycji skamieniało – i ten właśnie impuls wyzyskuje Derrida. Dekonstrukcja zatem nie byłaby nihilistyczna czy relatywistyczna, lecz – co warto podkreślić z racji wielu szerszych nieporozumień – z gruntu afirmatywna. Markowski doskonale wyczuwa ten nerw:

Czy Nietzsche, jak się powszechnie uważa, jest nihilistą? Oczywiście nie, gdyż przeciwko nihilizmowi obraca on swą potężną broń, jaką jest interpretacja: kreowanie sensu w świecie zagrożonym jego utratą. Czy Derrida, jak się bezrozumnie sądzi, jest relatywistą? Oczywiście nie, gdyż przeciwko relatywizmowi obraca on swój dyskurs wsłuchany w wypowiedziane przez Innego i do Innego „Tak”. I Nietzsche, i Derrida są myślicielami na wskroś afirmatywnymi [...] ⁶⁰.

Powyższe nieporozumienie co do natury dekonstrukcji jest w znacznej mierze założycielskie dla prowadzonego w niniejszym tekście namysłu i w jakimś sensie jego punktem zwrotnym. Kwestią zupełnie pierwszorzewną bowiem to, czy sedno charakteru obecności autorytetu utrzymywane będzie w estetyce afirmacji czy trwogi. Derrida w pewnej rozmowie, którą przytacza Markowski, wyznaje rzecz następującą: „Rzadko mówię o utracie, tak jak rzadko mówię o braku, gdyż są to słowa przynależące do kodu negatywności, który nie jest, który nie chciałbym by był mój. Nie sądzę, by pragnienie wiązało się z istoty z brakiem. Sądzę, że pragnienie jest afirmacją” ⁶¹. Wyrasta stąd zatem normatywna wizja stosunku do autorytetu, którego pozycja wyjściowa oparta jest o estetykę afirmacji. Steiner pisze:

Trzeba niezmiennie powracać do mistrzów, czytając ich wielokrotnie [...]. Trzeba ich czytać jako współczesnych swoim czasem, ale także naszym. W pierwszym podejściu

60. Michał Paweł Markowski, *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 238.

61. Jacques Derrida, *Points de suspensions. Entretiens, choisis et presents par E. Weber*, Paris 1992, za: Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 321.

chodzi o „szacunek, obdarzenie autora kredytem całkowitego zaufania”. Dopiero potem przychodzi pora na wątpliwości i sprzeciw, tych jednak podstawą musi być (radosne) przeświadczenie, że nasze rozumienie wielkich tekstów zawsze jest nieadekwatne, nigdy nie wyczerpuje zasobów sensu, który dynamicznie ujawnia się w oddziaływaniu tekstu i kontekstu⁶².

Zatem inicjująca dla tak zarysowanej relacji jest afirmatywna postawa całkowitego zaufania i szacunku, co jest warunkiem wystąpienia czegoś, co dobrze oddaje zwrot wielokrotnie rozwijany przez Lecha Witkowskiego – „drapieżna pokora”. Derrida ów kredyt ujął słynnym już „Tak, tak...”; oto jak rozwija ową afirmatywność inicjalną (więc także związaną z *inicjałem*, podpisem) Markowski: „To dzięki niemu możliwe jest zawarcie – choćby na chwilę – przymierza, to dzięki niemu można wierzyć w obietnicę złożoną Innemu i przez Innego, a obietnica ta – wskazująca na etyczny moment dekonstrukcji – staje się fundamentem kulturowej wspólnoty”⁶³; zaś w innym miejscu czytamy: „[...] w chwili, gdy decyduję się mówić, mówię językowi i każdemu, do kogo dzięki językowi mogę się zwrócić: »tak«. Jest więc »tak« obietnicą mówienia, wcześniejszą od samego mówienia. Nie jest wytworem woli podmiotu, lecz ją (i go) wyprzedza. Warunkuje nasze zachowanie wobec języka i – szerzej – wobec Innego. Dlatego Derrida powie: »Czy się chce, czy nie, jest się odpowiedzialnym«”⁶⁴. „Trwa tu / twoje »Tak«” pisze dla Arendt Heidegger.

* * *

Czy jednak dekonstrukcja jest w myśleniu o autorytecie i jego estetykach optyką uprzywilejowaną? Jeśli wskazujemy tutaj na kierunek w badanych literackich, to równocześnie wybieramy ledwie jeden element z bogatej palety strategii myślenia o tekście, redukując jej różnorodność. Wybór takiej, a nie innej szkoły mógłby nosić znamiona arbitralności. Z tym, że w takiej perspektywie właściwie powinniśmy mówić raczej o dekonstrukcjonizmie i czytać więcej Paula de Mana – zresztą którego tekstów nigdy za dużo – nam zaś głównie chodzi o kontekst filozofii Jacques’a Derridy. Jeśli bowiem w pierwszym wypadku podejście nazwalibyśmy „szkołą krytycznej lektury opartej na ujawnianiu retorycznych mechanizmów języka unieważniających spójne znaczenie danego tekstu”⁶⁵, to z pism francuskiego filozofa wylania się raczej *etyka czytania* nastawiona na pewien

62. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 116.

63. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, w: Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, *Teorie Literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 370.

64. Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 321–322.

65. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, s. 362.

fenomen spotkania z tym, co *inne*. Oto jak rzecz ujmuje Michał Paweł Markowski: „W tym sensie dekonstrukcjonizm byłby *metodą* rygorystycznej lektury tekstów literackich i nieliterackich, dekonstrukcja zaś – znacznie szerzej – *filozofią* przyświadczącą temu, co zdarza się w świecie, a więc *także* w literaturze”⁶⁶. Niemniej, wydaje mi się, że takie uściślenia nie są dostateczne, w ostatecznym bowiem rozrachunku każda teoria literatury jest równocześnie filozofią bycia w świecie, a filozofia Paula de Mana może mówić równie głośno o wizji jakości tego bycia, jak teksty Derridy. Stajemy więc w obliczu konieczności równorzędnego ich odczytania – z przeświadczeniem, że oba teksty mogą równie mocno znaczyć. Wobec rozważanej już tutaj afirmatywności filozofii Derridy, skierujemy spojrzenie na myśl Paula de Mana. W jednym z wywiadów, na pytanie o definicję terminu *dekonstrukcja* de Man odpowiada: „W obrębie tekstu możliwe jest zakwestionowanie albo zniweczenie sformułowanych w tym tekście twierdzeń za pomocą elementów pochodzących z tego samego tekstu, które to elementy często byłby właśnie tymi strukturami, które wygrywają elementy retoryczne przeciwko gramatycznym”⁶⁷. Dobrze widać tutaj aurę „lekkiej negatywności”⁶⁸ dekonstrukcji, o którą zresztą pyta de Mana jego rozmówca – Robert Moynihan – co wywołuje odpowiedź, iż opozycja pozytywne-negatywne „jest właśnie taką binarną opozycją, którą można by chcieć zdekonstruować”⁶⁹. W szerszej perspektywie dorobek de Mana (postulowany opór teorii wobec samej siebie, koncepcja ideologii estetycznej, kapitalna wizja autobiografii, w pewnym stopniu także wizja ironii spowodzonej do momentu utraty kontroli nad znaczeniem) zdradza aurę destruktywności oddalającą od heideggerowskiego jej rozumienia. Sprawa nie jest być może dość ewidentna, lecz w zestawieniu myśl autora *Ideologii estetycznej* z filozofią Derridy nabiera większej wyrazistości (zresztą znaczyć może także zestawienie pewnych wątków biograficznych obydwu autorów, lecz rozważania te byłby zupełnie nie na miejscu; niemniej zaznaczam tu pewien niepokój). Wobec już i tak zbyt długiego zarysu kwestii sformuję tylko następującą tezę: w teksty Paul de Mana skłaniają się ku estetyce, którą tutaj łączymy z kategorią zgrozy; pióro Jacques’a Derridy macza *Eros* i wiedzie afirmacją. Oto zatem w ramach dekonstrukcji na powrót odzyskujemy dwie estetyki „przejęcia się”, dwie wizje funkcjonowania wartości”.

66. Markowski, s. 362.

67. Paul de Man, „...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man». Z Paulem de Manem rozmawia Robert Moynihan”; przeł. Artur Przybysławski, *Literatura na Świecie* 1999, nr 10–11, s. 264.

68. Stwierdzenie Roberta Moynihana (w: Paul de Man, „...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man»”..., s. 264).

69. Paul de Man: „...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man»”..., s. 265.

Opiszmy zatem nieco szerzej kulturową wizję estetyki afirmacji, z nadzieją na jej ugruntowanie, wypatrując szans jej realizacji, ale także – a może przede wszystkim – niebezpiecznych jej odczytań, co ukazuje omawianą tu strategię widzenia autorytetu w statusie zadania – wręcz wyzwania. Zauważmy zatem na wstępie z jaką przestrzenią mamy do czynienia: kultura jest materią często nieoczywistą, subtelną, o naturze wrażliwej i dyskretnej, której treść stanowią raczej *imponderabilia* niż semantycznie „ostre” cyfry (dostrzeżenie tego fenomenu jest kluczowe także badawczo, z perspektywy paradygmatycznych rozstrzygnięć). Ponadto, przestrzeń, w której staramy się tutaj autorytet „rozgrywać”, jest niewyczerpalna (choć pomijalna, podatna na redukcję drogą socjalizacji i przemocy symbolicznej) i tym samym każdy wymiar przyjętej odpowiedzialności i niepokoju o życiodajność kultury będzie zbyt wąski. W ogóle jesteśmy i pozostaniemy w jakimś stopniu w stanie wydziedziczenia kulturowego, co podkreśla wytrwale i z naciskiem Lech Witkowski. Stawką życia jest zatem *zakres i styl* tego wydziedziczenia. Kontekstowo pomyślimy tutaj pewną paradoksalność tej sytuacji; autor *Wyzwań autorytetu* wyznaje:

[...] jakiś czas temu, także dla siebie odkryłem konieczność przewrotnej pochwały, wywrotowo afirmującej to, co zwykle jawi się jako coś złego, dotyczącego zwykle gorszych lub nie dość zaangażowanych w to, aby owego dopustu bożego uniknąć. Otóż odkryłem dla siebie, żeby nie terroryzować innych, wartość poczucia wydziedziczenia z kultury. [...] Otóż nabrałem przekonania, że prawdziwe zmaganie się z owym wydziedziczeniem musi na tyle rozpalać wyobraźnię, głód poznania, pragnienie nowych i głębszych kontaktów, że przejawem takiego wysiłku musi być przyrost poczucia wydziedziczenia. [...] Nikt, kto nie ma poczucia wydziedziczenia z kultury, nie może z nim istotnie się zmagać⁷⁰.

Powróćmy do estetyki afirmacji nadal w trybie ukazania jej fenomenu, ale także pewnej kłopotliwości:

Przez afirmację należy tu rozumieć [pisze w kontekście dekonstrukcji Markowski] zgodę na pojawienie się zdarzenia, które – jak to zdarzenie – nie wpisuje się w już istniejący program, nie potwierdza oswojonych kontekstów, lecz rozrywa je, wystawiając na ryzyko rozumienia. Ale zgoda na pojawienie się zdarzenia zakłada, że będziemy na owo zdarzenie odpowiadać, zaś odpowiadać można jedynie, wynajdując odpowiednie – nowe formy, konwencje, akty mowy”⁷¹.

70. Lech Witkowski, *Kultura podatna na zranienia...*, s. 98.

71. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, s. 370.

Zauważmy kilka kwestii. Po pierwsze odnajdujemy tu Heideggerowski kontekst „spulchniania” tradycji, a także nacisk na interpretatywną koncepcję rozumienia (więc nie obiektywistyczną) – wszak dopiero wtedy jest ono ryzykowne. Jeszcze raz odwołując się do rozważań Markowskiego, poruszmy drugi z tych kontekstów, ukazując jego ambiwalencję i równocześnie oddając naturę tego, co nieobliczalne:

Rozumienie wpada bowiem zawsze, nieuchronnie, w kłopotliwą antynomię. Z jednej strony odmiennność może być tak duża, tak niedostępna, tak nieprzychylna, tak wreszcie w sobie zamknięta, że żaden wysiłek nie będzie odpowiedni. Z drugiej strony, zdradziecki demon (jak powiedziałby Kierkegaard) zamyka każdego z nas na cztery spusty w nas samych, nie ma co się oszukiwać. Trwanie osobności jest dla nas skandalem, to jasne i tylko potężny powód może nas skłonić do rozumienia, czyli wyjścia zza bramy samotności. Tym powodem jest miłość właśnie, ale trzeba powtórzyć to wyraźnie. Miłość rzadko się zdarza, bo taka jest natura tego, co nieobliczalne: wyjątkowość⁷².

Warto także podkreślić, że afirmacja nie przekreśla wysiłku – wyłoniona z niej odpowiedzialność anektuje go niemal automatycznie. Jak pisze Krzysztof Maliszewski:

Nieustanny wysiłek interpretacyjny w odniesieniu do kluczowych tekstów kultury jest potrzebny, aby ocalić ich bogactwo, nie pozwolić, żeby funkcjonowały tylko w okrojonych, zdogmatyzowanych, usypiająco oczywistych wersjach. Utracilibyśmy wówczas ich odżywczy potencjał. Wielcy mistrzowie mieli świadomość złożoności świata i dlatego zachęcali do czuwania⁷³.

A zatem konsekwencje zaniechania przejętego troską zanurzania w kulturze mogą okazać się „złem nienaprawialnym”, więc „nieodwracalnym” i „nie podlegającym przedawnieniu”⁷⁴; Michał Paweł Markowski podkreśla rzecz równie mocno:

Jeśli lektura (i związane z nią pisanie) nie będzie nieustanną inwencją, to kultura, wraz z jej arcydziełami, balansować będzie na granicy śmierci, a my rychło odkryjemy swoją bezradność w jej reanimowaniu. Kultura niepodatna na dekonstrukcję, kultura niedekonstruowalna staje się ziemią jałową, ugięciem rodzącym jedyne podle chwasty⁷⁵.

72. Michał Paweł Markowski, *Nieobliczalne*, s. 69.

73. Krzysztof Maliszewski, *Alfabet kultury...*, s. 97.

74. W tym znaczeniu Jacques Derrida użył tego zwrotu podczas wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie Śląskim z okazji nadania filozofowi doktoratu *honoris causa* (Jacques Derrida, *Wykład Jacques'a Derridy wygłoszony na Uniwersytecie Śląskim*, tłum. Krzysztof Jarosz, *Literatura na Świecie* 1998, nr 11–12, s. 321).

75. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, s. 370.

Słuszną będzie w tym miejscu uwaga, iż oto na powrót zbliżamy się do estetyki grozy – wysiłku, zagrożenia, trwogi. Zresztą nigdy nie chodziło tutaj o wyłączenie jej z pola możliwych narracji, tym bardziej, że jest ona niepomijalna w snuciu opowieści o świecie. Pamiętajmy jednak o tym, co jest przedmiotem niniejszego tekstu: w trybie promocji została tu wskazana estetyka afirmacji jako dominanta obecności autorytetu w kulturze i w tym kontekście należy rozpatrzyć sformułowaną tu wątpliwość. W próbie odpowiedzi na nią skorzystajmy, niestety jedynie kontekstowo, z inspiracji płynących z pedagogiki kultury; a zatem: „pedagogika kultury jest pedagogiką wysiłku, zakładającą zmaganie się z samym sobą, wnikanie w głąb przeżycia duchowego, które staje się rozumieniem dopiero wówczas, gdy obudzi odpowiednie przeżycie w jednostce”⁷⁶. Uwydatniona w ten sposób zostaje źródłowa dla przeszukiwania kultury perspektywa indywidualna oraz rozwojowy charakter zachodzących na styku jednostka-kultura zdarzeń. W tym sensie zatem wysiłek bycia „w” i „dla” kultury ma charakter „inwestycji” w siebie, co zmienia jego charakter i na powrót wprowadza w estetykę afirmacji.

W duchu dalszego problematyzowania przyjętej tu perspektywy ważne jest także zrozumienie kwestii podstawowej, którą jeszcze raz podkreślmy, jeśli przez narracyjną nieporadność nie udało się tego uczynić dotąd: akt afirmacji nie jest wolny od przesentymentalizowania, więcej: jest nim szczególnie zagrożony – i to nie tylko w wydaniu spływającym infantylnym, lecz także w trybie przechodzenia we własne przeciwieństwo. Doskonale rzecz oddaje w *Etyce bez kodeksu* Leszek Kołakowski:

Zaangażowanie jako wartość suwerenna – jest tedy hasłem w najwyższym stopniu mylącym; niwelując świat każdej jednostki do nieskończonego pola rozmaitych ofert »angażujących«, hasło to zdaje się na pozór stwarzać niepokojące napięcie, jakie powstaje w obliczu wyboru przymusowego między możliwościami, z których żadna nie ma za sobą racji wyraźnych. Ale właśnie brak jakichkolwiek racji dla wyboru sprawia, że napięcie to jest urojone, albowiem wszystkie, nieskończenie liczne i nieskończenie wielorakie możliwości zostają zredukowane do nieodróżnicowanego, obojętnego i jednorodnego zbioru, wewnątrz którego każdy wybór jest dobry, bo on tylko jest moralnie wyróżniony, nie zaś jego podmiot; [...] świat staje się doskonale homogeniczny; jest osobliwą tarczą, na której każda strzała puszczona pada zawsze w sam środek, ponieważ każda miejsce tej trący jest środkiem. Niepokój moralny jest zbyteczny, skoro w każdym wyborze angażującym można sprostać wartościom suwerennym⁷⁷.

76. *Pedagogika. Leksykon*, red. Bogusław Milerski, Bogusław Śliwowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 154.

77. Leszek Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, w: *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 150.

Jednak by zdać sobie świadomość z powyższego zagrożenia – a wydaje się ono współcześnie zupełnie realne, zważywszy na społeczną aurę przymusu wykazywania idiosynkratycznych zainteresowań i zachowań, konieczności bycia *freakem* – kluczową okazuje się refleksja metaaksjologiczna, co wymaga wysiłku „wdrapywania się” na postkonwencjonalny poziom tożsamości.

Autorytet w estetyce afirmacji

Niniejsza część tekstu ma za zadanie wskazać, a właściwie jedynie ryzykowanie zaznaczyć pięć kluczowych kontekstów kulturowej wizji autorytetu symbolicznego Lecha Witkowskiego, by pokazać, jak realizuje się w tych opisach estetyka afirmacji; idzie więc o *strażnika braku*, *zasadę A-6*, *ontologię wdzięczności* i *optykę postaci* obraz *fenomenologię czytania*.

Nie zaczynamy alfabetycznie – przyjrzyjmy się kategorii *strażnika braku*. Osią takiego widzenia autorytetu jest przeświadczenia, iż:

Dobrze pamiętać o nieustanie powracającej groźbie wydziedziczenia kulturowego, o zapomnieniu historii, a nawet o zapomnieniu o... zapomnieniu, zacierającym ślady obecności, skazującym nas na świat zmarniały ontologicznie, gdzie brak jest tym większy, im mniej go widać i mniej czuje się stratę przy jego pomocy nam samym wyrządzoną tym „wyzerowaniem”, które nie pozwala nawet zobaczyć skali spustoszenia i powierzchniowego funkcjonowania, ślizgania się po powierzchni zjawisk bez ich głębszego przeświadczenia⁷⁸.

W przytaczanym już tutaj cytacie Derrida wyznał, iż rzadko mówi o braku, gdyż przynależy on do kodu negatywności. Jednakże *brak* na którego straży stoi tutaj autorytet w sposób niejako dziedziczony, niebezpośredni, objęty jest afirmacją. Kapitalna różnica dzieli sytuację, w której jesteśmy świadomi własnego wydziedziczenia z kultury i deficytów, od tej, w której nie dostrzegamy braku poczucia *braku*. Stać na tej straży, to troszczyć się o szansę na „rozpoznawanie deficytów potencjału, pułapek czy zagrożeń (np. Scyllą i Charybdą)”⁷⁹; idzie więc o rozwojową, nie niszczącą czy nihilistyczną dynamikę osobowości. *Strażnik braku* jest z istoty afirmatywny. Wydaje mi się, że ta ledwie zarysowana tu koncepcja jest jednym z najcenniejszych zysków z tekstów Witkowskiego; mam też wrażenie, że sam jej autor wyraził podobną uwagę, choć muszę przyznać, że nie jestem w stanie na potrzeby niniejszego tekstu zlokalizować odpowiedniego cytatu.

78. Lech Witkowski, *O pamięć teoretyczną myśli pedagogicznej*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II...*, s. 172–173.

79. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 22.

Zasada A-6 brzmi następująco: autorytet winien być *autentycznym autorem autotelicznego akcentu autonomicznie afirmowanego*. Trudno pozbyć się tutaj skojarzeń z jakąś słowną zabawą – tymi większym jest zaskoczenie, gdy okazuje się, jak bardzo „na serio” opis ten został sformułowany. Oto rozwinięcie tej zasady:

Autorytet musi być w pełni realizacji jego normatywnej ontologii i jakości działania: autentyczny, pozbawiony gry pozorów; autorski, podejmujący samodzielny wysiłek; wskazujący autoteliczne wartości i cele; nazywający dobitnie wyróżniony przedmiot wysiłku, stanowiący akcent ukierunkowujący płaszczyznę działania; zaangażowany w dojrzałe rozpoznawanie złożoności strukturalnej bez ulegania presji zewnętrznej; podejmując pełną przeżycia i namietności walkę o uznanie aksjologicznego zobowiązania jako sensu własnego życia i tożsamości⁸⁰.

Afirmatywność ujawnia się tutaj dosłownie, zatem czyniąc ledwie zadość naszym zamiarom, przytoczmy fragment rozwijający ten element omawianej tu zasady (opis profilowany jest w kontekście autorytetu nauczyciela):

Afirmatywność jako charakter postawy wymaga troski o uzasadnienie wagi pola przywołanej wiedzy, ze względu na jej twórcze konsekwencje, a nie np. samą obecność w programie, dobrze też, aby zaświadczyło o tej postawie wskazanie na krąg postaci twórców i ich dokonań, w tym ich biografii jako źródła własnych identyfikacji⁸¹.

Ostatnia uwaga powyższego cytatu pozwala na „płynne” przejście do kolejnego elementu, który także już w samym „poręcznym” skrócie wskazuje na opis utrzymany w estetyce afirmacji – chodzi o ontologię wdzięczności, która, przez wykorzystanie przywilejów zarysu, łączona tu będzie z optyką postaci. Pierwszy akcent wiąże się z koniecznością uwydatnienia pytań, które przytaczaliśmy w poświęconej kategorii zdrady części niniejszego tekstu; zatem choćby o to, komu zawdzięczamy wyobraźnię. Idzie więc o „idea wdzięczności i postulat rozumienia autorytetu w płaszczyźnie kontaktu intymnego duchowo, a nie powierzchownej deklaracji, czy ulegania jakimś zewnętrznym, oficjalnym hierarchiom i sztucznym afirmacjom”⁸². Brak zdolności do wdzięczności, a jest to główny deficyt człowieka masowego, uniemożliwia dostrzeżenie ważności w ogóle; tym samym idea wdzięczności jest restytucją dróg i przestrzeni afirmacji, która już sztuczną nie jest⁸³. Podobne uruchomienie pola afirmacji ma miejsce w przypadku opisu optyki postaci:

80. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 93.

81. Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 692

82. Witkowski, s. 91.

83. W kontekście omawianej tu estetyki sprawa jest jednak bardziej złożona; Witkowski

Autorytet widziany w relacjach międzyludzkich to przede wszystkim postać. Nie ma szans na rehabilitację autorytetu w praktykach edukacyjnych, w których chodzi tylko o tezy, teorie, umiejętności czy kompetencje, streszczenia testy i zaliczenia, egzaminy i stopnie. Edukacja w pełnym rozumieniu wymaga spotkania z żywymi, prawdziwymi ludźmi i ich żywym myśleniem. Edukacja, wychowanie i rozwój wymagają odniesienia do wartościowych *postaci*⁸⁴.

Fenomenologia czytania jest konstrukcją zawierającą osiem charakterystyk czy też sposobów istnienia tekstu. Strategie te są obecne w efekcie lektury – jest więc istotne nie tylko „co”, ale także „jak” się czyta – drugi z wymienionych aspektów czytania może się nawet okazać istotniejszy, jeśli przywołać tu tezę wyrażoną choćby przez Nietzschego o tym, iż wartość tekstu zależy od czytelnika. Postulowana etyka czytania przebiegała się już w naszych analizach, warto tu przypomnieć postawę „drapieżnej pokory”, do której dodajmy jeszcze sytuację lektury „wybuchowej”, czy poszukiwanie „perel myślowych”⁸⁵. Przyjęcie wizji kultury jako świata zanurzonego w języku, rezerwuaru jego słowników i opowieści, w pierwszym rzędzie domaga się fenomenologii czytania.

Warto także w tym kontekście zwrócić uwagę na tekst Dariusza Kubinowskiego, który napisał fenomenologię czytania tekstów Lecha Witkowskiego. Bogaty dorobek autora *Wyzwań autorytetu* stawia wysokie wymagania nie tylko w zakresie kontekstualnej rozpiętości analiz, ale przede wszystkim poprzez wywindowaną ich jakość, stąd też w kontekście przygotowania do podjęcia tego wyzwania refleksja Kubinowskiego jest istotna⁸⁶.

* * *

Na zakończenie rozważań podkreślmy wreszcie dwie rzeczy. Pierwszą jest stwierdzenie dość oczywiste, lecz niestety nie wpływa to na jego ugruntowanie w statusie przestrogi; mianowicie: dramat bezrefleksyjności zupełnie dobrze wpisuje się w wygodne (samo)zadowolenie, którego nie można mylić z estetyką afirmacji (przynajmniej w rozumieniu, które promował niniejszy tekst). Kontekst

podkreśla, iż podstawową funkcją pedagoga jest czynienie się zbędnym oraz że np. działania pomocowe wolne są od zasady wymiany, bowiem wdzięczność nie może być zyskiem spodziewanym. Tym samym, mamy tu do czynienia z koniecznością działań wymierzonych wbrew idei wdzięczności (por. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 92).

84. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 741.

85. Por. np. Lech Witkowski, „W stronę wybuchowego czytania (o podstawowej barierze spotkania kulturowego)”, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II*.

86. Dariusz Kubinowski, *Humanistyczny terrorysta. Moja „fenomenologia czytania” Lecha Witkowskiego*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki. Księga jubileuszowa dla Lecha Witkowskiego*, red. Zbigniew Kwieciński, Monika Jaworska-Witkowska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.

drugi odnosi się do tezy kluczowej, którą wciąż podkreśla – na wiele sposobów i w poprzek dyskursów – „zbuntowany pesymista”, Lech Witkowski; zatem: *autorytet jest ambiwalentny* – „nie w sensie psychologicznym zakłócenia i wahania jako braku stanowiska, ale w znaczeniu strukturalnym, tzn. działa z koniecznością uwzględnienia ontologicznej złożoności struktury, nieredukowalnej bez jej uszkodzenia, którą opisuje normatywna dwoistość jako dwubiegunowość i skazanie na oscylacje w warunkach napięcia i wewnętrznej sprzeczności konstytuującej niemożność jej redukowania bez szkody dla pełni (kompletności) istnienia nie tylko sytuacji, ale i jej uczestników”⁸⁷. Właściwa waga tego stwierdzenia, musiałaby być opatrzona głębokim i kontekstualnie szerokim komentarzem, na co w perspektywie końca niniejszego tekstu z pewnością nie ma już miejsca.

Postscriptum I

Otwartość myśli i postaw, płynąca ze zdarzenia dekonstrukcji, efektu pogranicza, uruchamiania obecności niewspółobecnych, istnieje wbrew niemal fizjologicznej potrzebie spójności i oczywistości świata; porządek w którym należy ją rozpatrywać, z zgodnie z Derridiańskim tropem, nie rozgrywa się w ekonomii rozpadu, bólu, zgrozy. Afirmacja współbrzmi tu z trudnym poczuciem *braku*, wykorzenia i wyzwania; lub jeszcze inaczej: pierwiastek afirmatywny może pociągać za sobą konieczność podjęcia wysiłku, ofiary, także daru z siebie. Mimo wszystko także (wielo)kierunkowa dynamika *buntu* przeważa nad pasywnością *pesymizmu*. Również uwydatnienie w poszukiwaniu wizji jakości wagi optyki postaci (częściej wolnej od „suchości” teoretyczności perspektywy kategoryalno-pojęciowej) wydaje się wpisywać w estetykę afirmacji.

Dzień dzisiejszy i sąsiadujące z nim minione dekady są czasami naznaczonymi wielkością postaci – *żyjemy więc za ich czasów*. Wbrew łatwym tezom o kryzysie autorytetu teraźniejszość jest w stanie udźwignąć wypowiedzenie tej formuły: jest w czyich czasach żyć. Ten/ta, za którego/której czasów się żyje, nie staje się szablonem kopiowanym w odruchu mimetycznym, raczej wyznacza pułap toczenia sporu i styl *przejęcia się*, buduje głębię aksjologicznej wrażliwości. Wielkość nie musi być miniona, by zostać dopuszczoną do właściwego sobie statusu i pułapu recepcji; zresztą, archiwum nie jest najlepszym miejscem jej odkrywania, a pomnik najlepszą drogą dawania jej wyrazu. Wciąż jest kogo słuchać, jest co czytać. Zapewne wirtuozeria jaśnieje na naszych oczach – sedno tkwi w tym, czy jesteśmy w stanie przyzwyczaić wzrok do tego światła, bowiem żyć w czyichś czasach, to także podlegać zobowiązaniu, które każe

87. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 27.

minimalizować trwonienie sensów wybitnych. Być może kryzys autorytetu w swej istocie jest przede wszystkim kryzysem recepcji, a zatem samego braku myślenia wartościującego lub rozminięcia się w rozumieniu autorytetu z jego aksjonośną istotą. Dramatyczne złudzenie współczesności myli te dwa porządki – braku autorytetu i impasu recepcji – wymierzając spojrzenie interweniujące w sam autorytet, nie zaś w miałość odbioru, opartego na przeświadczeniu, iż to, co przeszłe jest nieważne, bo już było, to co teraźniejsze zbyt niewyraźne, bo dopiero się dzieje, a to co przyszłe zupełnie psute wobec niemożności nadawania znaczeń. Tymczasem, naprawdę jest czym się przejąć w duchu troski o wartość i hierarchię. Spuszczając nieco z tonu patosu, można rzecz ująć kolokwialnie: wcale nie jest „po zawodach” – wręcz przeciwnie, jest „robota” do wykonania i mamy ją z kim dzielić.

Postscriptum II

Zbiór wierszy Leopolda Staffa, *Sny o potędze*, mocno odwołuje się do myśli Fryderyka Nietzschego, który zresztą wraz ze swoją hermeneutyką jest cichym fundatorem także niniejszego tekstu. Jeśli przywołany na wstępie sonet jest w stanie stać się apoteozą głębi autorytetu, znakiem nieodzowności kulturowego zapośredniczenia kontaktu z nim, a nade wszystko ukazaniem groźby złej afirmacji i chybionej recepcji, która winna przecież podnosić a nie poniżać, oraz projektem sumienia mistrza, to spełnia minimum inspiracji, jakie w kontekście prowadzonych tu rozważań można, także dla ich pogłębienia, wyzyskać, dając jednocześnie, mam nadzieję, szansę na znacznie więcej.